

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 54 (1998)
Heft: 2

Artikel: Konfessionelles oder universelles Christentum? : Zur gegenwärtigen Aktualität von Paul Schütz' Kritik am Luthertum
Autor: Ott, Heinrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878021>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Konfessionelles oder universelles Christentum?*

Zur gegenwärtigen Aktualität von Paul Schütz' Kritik am Luthertum

Im Bonhoeffer-Gedenkjahr 1995 hielt die Paul Schütz-Gesellschaft eine Tagung über Schütz und Dietrich Bonhoeffer. Dabei sind wir auf denkwürdige Parallelen bzw. Berührungsflächen gestossen zwischen zwei Theologen, die einander nicht kannten, die kaum oder höchstens wenig voneinander gelesen hatten. So stiessen wir bei beiden auf den prophetischen, zeit- und geschichtsbezogenen Charakter des Denkens; auf das Ringen mit dem theologischen Sprachproblem; auf das Drängen nach Wirklichkeit, nach höchster, dichtester Konkretheit.

Bei erneutem aufmerksamem Lesen von Schütz' «Dissenserklärung» zum Luthertum sind mir weitere Parallelen zwischen den beiden Männern aufgefallen, die uns heute helfen könnten, das Geschichtsträchtige dieser kurzen Schrift plastischer zu sehen. – Denn Dietrich Bonhoeffer ist mit seinem kurzen Leben, das sich in einer Sturmzeit der Geschichte erfüllte, heute eine Art Orientierungspunkt für das Erkennen von grossen Umbrüchen der Zeit geworden. Viele wichtige Wandlungen im Christsein, im christlichen Bewusstsein, sind bei ihm schon angedeutet und vorbereitet. Vor allem sticht ein Passus in den Gefängnisbriefen in die Augen, wo Bonhoeffer ein konfessionalistisches Christentum für vergangen erklärt. Die konfessionellen Differenzen (innerprotestantische, lutherisch-reformierte) liessen sich zwar immer noch mit Pathos repristinieren, sagt er, aber die zeitgenössischen Christen selbst seien dafür kaum mehr zu interessieren. Fast prophetisch in seiner Zeit fügt Bonhoeffer dort sogar in Klammern hinzu: «(vielleicht auch die katholischen)» – d.h.: die protestantisch-katholischen interkonfessionellen Differenzen. Auch sie bestimmen das christliche Bewusstsein, (den *sensus fidei* bzw. *sensus fidelium* nach katholischer Terminologie) nicht mehr wirklich. Man

* Dieser Vortrag wurde im Oktober 1996 an einer Tagung, veranstaltet von der Paul Schütz-Gesellschaft und der Evangelischen Akademie der Badischen Landeskirche, gehalten. Diese Tagung befasste sich, im Lutherjahr, mit der kurzen Denkschrift, der sog. «Dissenserklärung», mit der sich der lutherische Hauptpastor in Hamburg, Paul Schütz 1951 von der Lutherischen Kirche lossagte. Paul Schütz (1891-1985) lebte danach als freier theologischer Schriftsteller in Söcking bei Starnberg, wo er seine wichtigsten Werke schrieb. Ihm wurde 1971 von der Basler Theologischen Fakultät der Dr. honoris causa verliehen. Die Dissenserklärung findet sich in Band III der Gesammelten Werke von Paul Schütz (Furche Verlag, Neuauflage im Brenda Verlag).

kann von daher vorausblicken auf das, was sich Jahrzehnte später, im II. Vatikanischen Konzil und seiner Folgezeit, tatsächlich erfüllte!

An einer anderen Stelle, ebenfalls in den Gefängnisbriefen, schreibt Bonhoeffer, dass es für den Christen von heute wichtigere Dinge gebe als das persönliche, individuelle Seelenheil. Und Bonhoeffer rechtfertigt dies sogar: «Ist das nicht im Grunde biblisch ...?» – nämlich: die Gerechtigkeit Gottes, und dass sie sich in der Welt durchsetzt, sei gewichtiger als das Seligwerden des Einzelnen. Für Bonhoeffer gehört der religiöse Individualismus gerade zu jener Form von Religiosität, von der er behauptet, dass sie im anbrechenden «gänzlich religionslosen Zeitalter» versinke und nicht mehr verstanden werde. Hier können wir auch an seine frühen Schriften «Sanctorum Communio» und «Akt und Sein» denken, die den Primat des Gemeinschaftlichen vor dem Individuellen betonen.

Paul Schütz, der um 15 Jahre Ältere, denkt (in der Atmosphäre des nach dem Krieg kurzfristig aufflackernden konfessionellen Bewusstseins) unabhängig und wohl weitgehend aus anderen Quellen schöpfend als Bonhoeffer exakt in den gleichen Richtungen wie dieser, dessen erwähnte Bemerkungen in der Zeit, da Schütz' Dissenserklärung entstand, noch kaum bekannt waren. Schütz kann und will sich nicht mehr identifizieren mit konfessionellen Trennformeln und mit einem christlichen religiösen Individualismus, welcher sein religiöses Thema einschränkt auf den begnadigten Sünder, auf das individuelle Geschehen der *iustificatio impii*. Er bringt diese beiden Motive, gegen die er sich absetzt, miteinander in Verbindung: der «Solafideismus» der Reformation sei der geistige Grund, die Basis, der geistige Trend und die Grundströmung der individualistischen (Schütz sagt gelegentlich: «nominalistischen») Entwicklung in der Neuzeit, jenes Auseinanderbrechens von Individuum und Gemeinschaft.

Die «Dissenserklärung», jene kurze Schrift von 1951, ist denkwürdig. Denn sie markiert eine Epoche oder signalisiert ein epochales Geschehen: Der theologisch-religiöse Umbruch, den sie anzeigt, geht vielleicht über die oekumenische Zäsur (1948: Amsterdam; 1962 – 65: II. Vatikanisches Konzil) noch hinaus, mindestens potentiell, in Richtung auf den Bereich der Fragen der religiösen Grundhaltung überhaupt und damit (heute) der inter-religiösen Begegnung.

Um die Bedeutung der Sache richtig einzustufen, gilt es festzuhalten: Paul Schütz gehört (nicht nur von der Zeit seiner Lebensspanne, sondern auch von der wegweisenden Originalität seines Denkens her) unter die «Väter» der protestantischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg (wie Karl Barth, Emil Brunner, Rudolf Bultmann, Paul Tillich). Dass Schütz bis heute relativ unbekannt geblieben ist, liegt an seiner wenig diskursiven, sondern evokativen («expressionistischen») Sprache, und auch daran, dass er sich von den breit geführten Diskursen der Fachtheologen seiner Epoche ferngehalten hat.

Schütz hat «unzeitgemässe Betrachtungen» in der Theologie verfasst. Aber gerade auf dieser Linie – weil er den «zeitgemässen» theologischen Themen seiner Zeit nicht gar so sehr verhaftet war – kann sein Denken für die spätere theologische Lage heute noch seine besondere Bedeutsamkeit offenbaren. Für die Dissenserklärung von 1951 waren die Zeit und die theologische Lage damals wohl noch nicht reif, um deren ganze Tragweite zu erkennen. Heute dagegen ist die theologische, kirchliche, religiöse Lage wiederum so verändert, dass die Thesen der Dissenserklärung nicht mehr einfach als Thesen *stricto sensu* zur Lage in einem direkten Sinne zu nehmen sind, die man oder gegen die man sich zu verteidigen hätte.

Am angemessensten wäre es wohl, heute in dieser Schrift eine Reihe von sachdienlichen Bemerkungen zu sehen zur Erfassung einer Lage, wie sie sich tatsächlich (vorausgesehen und vorbereitet durch Denker wie Schütz und Bonhoeffer) in unserer Epoche ergeben hat, und wie *wir* sie nun zu verstehen und durchzustehen haben.

Das konfessionalistische Christentum ist weithin versunken. Dass die individuelle Heilsfrage nicht mehr *die* Triebfeder für das Suchen nach der religiösen Wahrheit darstellt, ist weithin evident. Dass wir unsere Identität als Christen konfessionell zu definieren hätten, leuchtet nicht mehr ein. In dieser Richtung strebten Bonhoeffer und Schütz. Und die heutige Lage, das heutige «christliche Bewusstsein» (oder eben: der *sensus fidei*) bietet immer wieder Evidenzen, dass es sich so verhält.

Manches in Schütz' «Dissenserklärung» ist heute als Postulat überlebt bzw. durch die oekumenische Entwicklung praktisch schon erfüllt. Anderes leuchtet um so heller, auch als Aufgabenstellung für die Theologie, in die Zukunft. Wir müssen versuchen, den Leitmotiven, welche die polemische Schrift von Schütz bestimmen, nachzuspüren. Schütz hat die Schrift in vier Teile gegliedert: a) *Sola scriptura* b) *Sola gratia*, c) *Sola fide*, d) Die geschichtliche Wirkung des Solafideismus. – Doch diese Aufteilung wird in der Schrift nicht straff durchgehalten. Die sachlichen Motive durchdringen sich über weite Strecken hin.

Überall lässt sich auch an einigem von dem, was Schütz vertritt, zeigen, dass die Antithetik gegen die reformatorische Tradition nicht so schroff ist – oder heute jedenfalls, in der veränderten Situation gegenüber dem damaligen konfessionalistischen Klima, in dem Schütz schrieb, nicht mehr so schroff erscheint oder sogar schon aufgelöst ist. Nichtsdestoweniger behalten die Leitmotive ihre Kraft.

Zum *sola scriptura*

Schütz polemisiert hier gegen ein abstraktes Luthertum: «Die Schrift allein», d.h. losgelöst von der Geschichte, ist eine Abstraktion. Hier reisst ein Vakuum auf, in dem das versinkt, was zwischen der Schrift und dem Leser

steht, nämlich die Geschichte. – Schrift ohne die Kirche gibt es nicht. So kann man es ausdrücken, dass es die Schrift nicht ohne die Geschichte gibt» (S. 14).

Diese Front ist heute verschwunden. Welcher oekumenisch informierte Theologe würde heute seine protestantische Identität noch durch das so verstandene *sola scriptura* definieren? Man könnte versucht sein, zu sagen: Schütz hat das *sola scriptura* einfach missverstanden. Gerechter wäre es, zu sagen: Schütz' Infragestellung des *sola scriptura* in seiner Zeit und Situation hat durch die oekumenische Entwicklung seither und durch die sie umranke-nde theologische Reflexion recht bekommen. In der Tat spielt im heutigen protestantisch-katholischen theologischen Gesprächsklima die protestantische Parole des *sola scriptura* keine nennenswerte Rolle mehr, nachdem das II. Vatikanum es abgelehnt hat, die katholische Position hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und Tradition so zu präzisieren: dass die Heilswahrheiten uns *teilweise* durch die Schrift und *teilweise* durch die Tradition überliefert seien (nach der alten Formel *partim ... – partim ...*). Das war für die Reformatoren und bliebe auch heute für uns protestantischen Theologen inakzeptabel – nämlich dass die *eine* Botschaft der Bibel, das *eine* Evangelium durch weitere Offenbarungsquellen ergänzt werden müsste.

Aber dies ist heute faktisch nicht mehr die Diskussionslage. Katholischerseits wurde der Gedanke der «materiellen Suffizienz der Heiligen Schrift» entwickelt, d.h. (kurz skizziert): dass die Schrift allein genügt (*sufficit*). In der Schrift kommt uns die *ganze* Heilswahrheit entgegen, und sie bedarf keiner «materiellen» (inhaltlichen) Ergänzung. Aber freilich: sie muss weitergegeben und das heisst auch, sie muss in permanenter Anstrengung je wieder neu interpretiert werden, und darin liegt in der Tat die Dignität und Unverzichtbarkeit der kirchlichen Tradition. Andererseits veranlasst uns das hermeneutische Bewusstsein protestantischer Theologie, *gerade* diesem Anliegen gegenüber offen zu sein. Eine Negation dieser Erkenntnis der Notwendigkeit einer immer neuen Interpretation in der Weitergabe der Botschaft würde zu einem gefährlichen Fundamentalismus führen.

(Es bleiben freilich auch dann Differenzen übrig, die weiter zu diskutieren sind, vor allem wenn das *sola scriptura* im Ablativ gelesen wird, also: dass die Schrift allein *durch* die Schrift interpretiert werden soll. Hier geht es dann um die Frage des kirchlichen Lehramts, einer möglichen autoritativen kirchlichen Auslegung der Bibel. Doch dies ist ein anderer Aspekt des Problems, den Schütz, soweit ich sehe, in seiner Dissenserklärung nicht einbezogen hat.)

Hat Schütz den Grundsatz *sola scriptura* einfach missverstanden? Hat er ihn zu eng verstanden – enger als er gefasst sein will und darf? (Etwa im Sinne des Schlagworts vom «papierenen Papst»? Als das eine, autoritativ und endgültig formulierte Wort?). Ich möchte diese Beurteilung von Schütz' polemischer Position hier offen lassen. Vielleicht hat er nur darum von der «Schrift allein» als von einer «Abstraktion», ja «Fiktion» reden können, weil er die

Fülle und Komplexität, die in dieser Formel schon mitenthalten ist, übersehen hat. Aber wie dem auch sei: seine Mahnung darf nicht ungehört und unbedacht bleiben! Die «Schrift allein» ist eben *nicht* einfach der abstrakte Buchstabe! Schütz' Mahnung fordert von uns, dass wir unser hermeneutisches Bewusstsein bei der Auslegung dieser Formel zum Tragen bringen, ja unablässig weiterentwickeln. Es gilt zu realisieren: «Menschen sind es, durch die die Schrift niedergeschrieben wurde. Menschen sind es, die sie ausgelegt haben. Alles, was an Inspiration in ihr enthalten ist, ist in der Sprache durch das dichteste Medium des Geschichtlich-Menschlichen hindurchgegangen, von ihm geformt und durchtränkt» (S.14).

Das *sola scriptura* zielt nicht einfach nur auf das geschriebene, sondern auf das verkündigte, von Mensch zu Mensch weitergegebene, aus dem Leben ins Leben hinein ausgelegte Wort. Das gelebte und aus diesem Gelebtsein heraus bezeugte Wort ist das Wort Gottes. Und bei dieser Verdichtung bis ins *concretissimum* der erlebten Begegnung zwischen Mensch und Mensch, wo der Funke des Wortes überspringt, muss uns jene Dimension vor Augen stehen, um die es Schütz in der ganzen «Dissenserklärung» vorrangig zu tun ist, nämlich die «Dimension des dritten Artikels», der Potentialitäten, der immer neuen und unvorausehbaren Möglichkeiten der mensch-menschlichen und darin gott-menschlichen Begegnung, gemäss dem Worte des johanneischen Jesus, dass der Geist uns in alle Wahrheit leiten wird (Joh 16,3).

Zwischenbemerkung: Paul Schütz und die Konkretion

Ein wichtiges Grundmotiv von Schütz ist im Bisherigen bereits angeklungen: der Gedanke der Konkretion, und dies bedeutet für Schütz auch: der Ganzheit. In der Vorrede seiner Schrift sagt er schon, der Widerspruch gegen das mehrfache *sola* sei darum nötig, weil dadurch der «Vollgehalt der göttlichen Wahrheit» verkürzt und ein «Teil derselben für das Ganze» gesetzt werde. Diese theologische Motivation wird bei Schütz zugleich zum Leitmotiv: sie kommt immer wieder vor, schlägt immer wieder durch. Mir scheint hier – nebenbei gesagt – offenkundig, dass diese theologische Diktion bei Schütz nichts zu tun hat mit der evangelikal-fundamentalistischen Rede vom «verkürzten Evangelium». Dort geht es um eine (behauptete, den Gegnern vorgeworfene) «quantitative Verkürzung». Schütz dagegen meint, wenn er von «Vollgehalt» und dessen Verkürzung redet, etwas ganz anderes, nämlich eine sozusagen «qualitative» Verkürzung. Es ist nämlich nach Schütz eine Verkürzung des Vollgehaltes der Wahrheit, wenn *einseitig*, und das heisst abstrakt gedacht wird, wenn von einem wichtigen Aspekt der vollen, das heisst aber der konkreten Wahrheit und Wirklichkeit abstrahiert wird. Denn Wirklichkeit ist immer konkret, und so ist auch Wahrheit immer konkret. Ein klassisches Beispiel für die Konkretheit der Wahrheit, die Verdunkelung und Verarmung dieser Wahrheit durch Abstraktion, d.h. aber durch Aufspaltung und

Trennung, findet sich auch in dieser kurzen Schrift, nämlich in Schütz' Bezugnahme auf Kierkegaard und Marx (S. 22). Kierkegaard sieht nur den Einzelnen, Marx nur das Kollektiv der Klasse. Beide sehen sie etwas Wahres, aber sie verfehlen die Wahrheit, weil sie ihre Konkretheit zerstören. Der konkrete, der wirkliche Mensch ist Einzelner und Gesellschaftswesen zugleich. Und zwar dies nicht additiv, sondern *als* Einzelner ist er Gesellschaftswesen und *als* Gesellschaftswesen ist er Einzelner. Dies ist ein Schulbeispiel für das Verfehlen der Wahrheit durch Abstraktion, welches bei Schütz auch an anderen Stellen auftaucht. Doch dies ist nur *ein* klassischer Fall für die allgemeine Haltung zur Wirklichkeit, wie sie Schütz' Denken prägt. Es ist dies ein Leitgesichtspunkt für die Auslegung und Beurteilung alles anderen, was Schütz in dieser seiner Schrift wie auch in seinem ganzen Werk vertritt. Jede Vereinseitigung und Abstraktion führt uns an der Wahrheit vorbei – nicht weil Wahrheit in einer letzten Synthese liegt, sondern weil sie von Anfang an konkret ist.

In dem von uns bereits besprochenen Abschnitt über *sola scriptura* tritt das für Schütz' Denken charakteristische Anliegen der Konkretheit vor allem dort in Erscheinung, wo er von der notwendigen geschichtlichen Vermittlung der Schrift redet, welche allein die Schrift zum lebendigen Wort werden lässt. Wir haben es schon gehört: Die Schrift (bzw. alles «was sie an Inspiration enthält»), ist «in der Sprache durch das dichteste Medium des Menschlich-Geschichtlichen hindurchgegangen ...». Dieser Durchgang, diese Prägung durch das *concretissimum* ist mit dem Begriff «Tradition» signalisiert, ohne welche die Schrift nach Schütz ihre spezifische Inspiration nicht hätte. Denn die Schrift gewinnt ihre «Inspiration» gerade dadurch, dass sie «durch geschichtliche Menschen in einer geschichtlichen Zeit an einem geschichtlichen Ort immer wieder neu ausgelegt und ins Werk gesetzt wird ...». Eigentlich ist Schütz mit dieser Wertung und Gedankenbewegung nicht fern von jener Grundaussage Martin Luthers selbst: dass das primäre, wesenhafte Ereignis des Evangeliums die mündliche Predigt sei, der direkte Zuspruch von Mensch zu Mensch, die *viva vox Evangelii*. Was könnte man dem Prediger des Evangeliums eigentlich Weiseres zu bedenken geben und Besseres raten als dies?

Der Weg zur Wirklichkeit, zum wirklichkeitsgemässen wahren Wort ist der Weg durch die Konkretion. Es ist der Weg, wo man den Menschen ins Auge sieht; der Weg des Verstehens – allerdings auch des möglichen Nichtverstehens oder Missverstehens zwischen Mensch und Mensch. Also eigentlich ganz einfach und im weitesten Sinne: der Weg des hermeneutischen Prozesses. Paul Schütz kann zwar gelegentlich (und wiederholt) sagen, es gebe «Dinge, die wir nie verstehen, sondern nur bestehen können». Doch liegt gerade auch solches «Bestehen» im Rahmen der Tragweite der hermeneutischen Fragestellung.

Das Motiv der Konkretion ist entscheidend wichtig, um die Dissenserklärung von Schütz – auch in ihren anderen Teilen – von seinem ganzen Denken her richtig zu verstehen. Das Motiv dürfte aber auch – und hier lässt sich manches von Schütz' theologischer Ausrichtung für die Gegenwart lernen – wesentlich sein, um das gegenwärtige Drängen auf «universelle» Christlichkeit richtig zu erfassen. Denn dieses hat eine doppelte Richtung:

- a) auf Universalität der christlichen Botschaft,
 - b) auf die konkrete Wirklichkeit jedes einzelnen Menschen,
- Und beides steht zueinander in engster logischer Beziehung.

Zum *sola fide* und *sola gratia*

Die Argumentation von Paul Schütz verläuft auch in diesen Abschnitten seiner Denkschrift ähnlich wie im Abschnitt über die Heilige Schrift. Schütz konstatiert im Wort *sola* eine Verkürzung – also eine Abstraktion – von der Fülle der Wirklichkeit, nämlich von der dichten, konkreten Wirklichkeit des Glaubengeschehens, welches ein gott-menschliches Geschehen ist – eine Verkürzung, gegen die er sich dann mit aller theologischen Leidenschaft wehrt. Und wiederum verkürzt hier Paul Schütz selber in der Weise, wie er das *sola fide* und *sola gratia* versteht, diese Formeln bzw. die in ihnen liegenden Potentiale. Wären *sola fide* und *sola gratia* so zu verstehen, wie Schütz sie versteht, dann müsste man Schütz tatsächlich auf der ganzen Linie Recht geben in seinem Protest gegen die protestantischen Prinzipien. Nun aber müssen und dürfen diese nicht so verstanden werden. Dies ist ein Verständnis *in malam partem*, es ist das Verständnis der Gegenreformation! Und gerade so bekommt Schütz noch einmal Recht, nämlich in dem Masse als er als protestantischer Theologe moniert, dass ein solches Verständnis der beiden reformatorischen Formeln, wie er es anvisiert, in die Abstraktion von der konkreten Wirklichkeit und damit in die Irre führt. Schütz trifft, so scheint mir, nicht die Sache, wenn er schreibt: «Mit dem Hammer des reformatorischen *sola* ist diese ganze Werkwelt herausgeschlagen aus dem Bau des Heils. Dieser Schlag aber sprengt den ganzen zwiespältigen Menschen auf bis hinab in den Kern. Denn der Mensch ist als Werke verrichtendes Wesen geschaffen. Er kann nicht anders existieren als im Werk...» (S.19). Aber Schütz hat wiederum Recht, wenn er moniert, dass das reformatorische *sola* eben nicht so, nicht als Abstraktion von der existentiellen Wirklichkeit selbst, verstanden werden darf. Weder in einer Abstraktion (also einer Trennung) von der «Werkwelt», noch in einer Abstraktion von der «Erkenntnis» wäre das reformatorische *sola fide* gerecht und sachgerecht verstanden. Ein Zeuge dafür ist für mich mein theologischer Lehrer *Rudolf Bultmann*, für den ja die Lehre Luthers von der Rechtfertigung *allein* durch Glauben das Zentrum seines eigenen Denkens bildet. Bultmann erklärte wiederholt, dass der Glaube allein *in den Taten* lebe. Wo denn wäre sonst sein Ort, an dem er sich ereignen könnte,

wenn nicht in den Taten? Damit gibt Bultmann faktisch dem recht, was Schütz sagt: «Der Mensch-sola-fide ist fingiert als werkloser und also geschichtsloser Mensch. Er ist ein ‚Als-ob-Mensch‘.» Und ähnlich wäre ein Glaube, der nicht in den Taten lebt, auch nach Bultmann kein wirklicher Glaube. Er wäre nur im Kopf, im Intellekt, und nicht in der existentiellen Wirklichkeit verwurzelt, darum auch nicht echt. Bultmann unterscheidet dann freilich terminologisch (im Gegensatz zu Schütz – aber es ist dies nach meiner Überzeugung wirklich nur eine terminologische Differenzierung, die Schütz eigentlich auch nachvollziehen kann) zwischen «Tat» und «Werk». Werk, ἔργον nach Paulus, ist das, woraus man einen Rechtsanspruch ableitet (das paulinische *καυχᾶσθαι*). Tat dagegen geschieht um ihrer selbst willen. Sie ist das Element, das Medium allen realen Existierens. «Glaube» ausserhalb dieses Mediums wäre ein abstrakter, ein nicht-realer Glaube, und nicht der Fiduzialglaube, den Luther faktisch meint.

Das Zentrum im Gedanken des *sola fide* ist der Verzicht auf jeden Anspruch, auf jede Selbstsicherung und damit die Anerkennung der schrankenlosen Souveränität Gottes. Und *sola fide* heisst, dass dieser Verzicht *all* unser geschichtlich wirkendes Sein durchziehen muss. Dies hätte Paul Schütz sicherlich niemals bestritten!

Aber nicht nur der von der «Werkwelt», sondern auch der von der «Erkenntnis» abstrahierte Glaube ist nach Schütz' Denkschrift unwirklich. Auch dem wird man zustimmen müssen. Denn der wirkliche Mensch ist ja der wirkende *und* der erkennende. Ein Glaube ohne alle Erkenntnis, ein blinder Glaube als willkürliches Zustimmung wäre ein abstrakter, ein verstümmelter Glaube und nicht der existentielle Vertrauensglaube im Vollsinn reformatorischer Theologie.

Auch die *ökumenische Entwicklung* der Theologie seit Paul Schütz' Denkschrift bestätigt deren Anliegen: Nach meiner oekumenischen Gesprächserfahrung ist das einstige kontroverstheologische Problem um die Rechtfertigung durch Glauben allein heute – und dies seit geraumer Zeit – aus den Gesprächen zwischen protestantischen und katholischen Theologen als Streitpunkt verschwunden.

Weiterführende Probleme: *communio*, Geist, Trinität

Manches bei Paul Schütz wird nicht klar und thetisch fixiert. Man ist sogar versucht, zu sagen: es ist dies das Wichtigste, das Eigentliche. Dies hängt mit dem Stil von Schütz' Denken und Diktion zusammen. Diese ist nicht thetisch und argumentativ, sondern evozierend, «beschwörend». Schütz deutet Richtungen an, vage Umrisse, stellt Fragen in den Raum, über die dann allererst noch nachzudenken ist. So auch in dieser Denkschrift, die *in nuce* Schütz' ganze theologische Botschaft enthält – freilich weitgehend noch eingefaltet und

so, dass an deren fortgehender Entfaltung von Schütz selbst noch fast 30 weitere Jahre gearbeitet wurde.

Natürlich könnte man an dieser Stelle einwerfen, dass Schütz gerade *das* vermeiden wollte, nämlich ein rationales, thetisches Fixieren und Argumentieren, und dass man ihn mit seinem Zeugnis (und mit dessen Art und Weise), wie er es entwickelt, so nehmen müsse, wie er ist. Aber damit würde man es sich zu einfach machen. Schütz hatte gar nichts einzuwenden, wenn man seine Ahnungen, Visionen, Denkanstöße aufnahm und in einer anderen Form des Denkens weiterverfolgte, ohne im geringsten seine Diktion zu imitieren. Wir sind also nicht schlecht beraten, sondern bewegen uns durchaus im Geiste von Paul Schütz selber, wenn wir seine Anliegen, die ihn umtrieben, als eigentliche wissenschaftliche Probleme auszuarbeiten und die angedachten Linien ein Stück weiter auszuziehen versuchen.

Genau in *diesem* Sinne, nämlich einfach als Problemanzeige, möchte ich nun noch auf ein paar Gedanken hinweisen, die in der Denkschrift mächtig anklingen und wirken, ohne doch schon so auf den Begriff gebracht und so weit präzisiert zu sein, dass man sie als Thesen verteidigen oder bestreiten oder modifizieren könnte.

Ein solcher Gedanke ist die *communio*. Dies ist ein Grundton bei Schütz:

«Der christliche Glaube ist keine individuelle Religion, wenn er auch mittelbar das moderne Individualitätsbewusstsein mitverursacht hat» (S. 16). Das ganze Anliegen von Schütz in seiner Denkschrift könnte mit diesem Satz zusammengefasst werden! – Schütz attestiert den Reformatoren den «ebenso kühnen wie leidenschaftlichen Anspruch ..., in ihrem *solī Deo gloria*, vom Menschenwerk zum Gotteswerk zurückzufinden» (S. 16). Doch sei (S. 17) «über den Willen der Reformatoren hinweg» das dem ursprünglichen Christentum im Grunde widersprechende Prinzip der Individualisierung siegreich geblieben. Und am Ende stehe: der begnadigte Sünder, also der Einzelne, vor Gott, «in getroster Verzweiflung» (ebd.). Und *dazu* nun hätte sich das Mysterium der Menschwerdung des Wortes ereignet? «Wahrhaftig: der Berg hat eine Maus geboren ...» Schütz scheint mit dieser letzten Bemerkung andeuten zu wollen, dass es noch eine ganz andere Christologie, eine ganz andere Theologie der Menschwerdung geben könnte und geben müsste, die nicht «Christifizierung der Trinität» und damit «ihre Auflösung» wäre.

Welche Christologie wäre dies? Auch meine erste, kurze Antwort auf diese Frage hat nur gerade die Form einer ersten Andeutung, wenn ich nämlich antworte: es wäre eine *universale* Christologie, nach welcher entsprechend dem Pauluswort «Der Herr ist der Geist ...» Christus allen Menschen im Geist unerwartet, unvoraussehbar gegenwärtig ist. Hier, ebenso wie auf dem Felde der Frage der Trinität, wo Christus – nach Schütz – nur *im* und *als* Geist gedacht werden kann (nicht als separate Person «neben» dem Geistgeschehen) steht Schütz 1951 da, wo das theologische Bewusstsein der Zeit heute offen-

bar steht, nämlich im Übergang zu einem universellen, inklusiven Verständnis des Christus und des Christseins.

Ich stelle dies hier fest *ohne* jeden Hintergedanken eines theologischen Fortschrittdenkens, das hier wahrhaftig nicht am Platze wäre. Aber was wir sagen *können* ist dies: dass wir heute, wenn wir Christus verständlich und glaubwürdig verkündigen wollen, faktisch vor dieses Problem des universalen «Christus im Geiste» gestellt sind. Und Paul Schütz – parallel, aber doch wieder ganz anders als *Teilhard de Chardin* (dessen evolutionistische Theologie Schütz nicht mochte) und wiederum in anderer Form parallel zu Bonhoeffer – ist uns mit seinem Fragen und Drängen vorausgeeilt in *seiner* Zeit und ist uns möglicherweise auch jetzt noch einige Schritte voraus und hat in dieser Sache noch einige Pfeile im Köcher.

Dasselbe gilt übrigens auch bezüglich des *sola gratia*. Schütz sagt hier:

«Keine Bekehrung und keine Wiedergeburt, keine Vergebung, Versöhnung und Erlösung, die in einer andern Kategorie sich zu vollziehen vermöchte als der, die Mensch heisst! Es ist nicht möglich, des Menschen Anteil und Gottes Anteil zu scheiden.» «Gott und Mensch sind im Wirken der Gnade un-scheidbar ineinander verborgen, so unscheidbar, dass Gott und Mensch wie in der Menschwerdung selbst unscheidbar ineinander stehen» (S. 20). Mit diesem Gedanken der «Unscheidbarkeit» und des «Ineinanderstehens» von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit befindet sich Schütz auch auf dem Weg zu einer Lösung der Kontroverse um Freiheit und Gnade, welche die Christentumsgeschichte durchzieht: Augustin und die Pelagianer/Semipelagianer; Luther und Erasmus usw.), und er ist auf diesem Wege um Schritte voraus. Und seine Lösung, die – noch unausgefaltet – in seiner Perspektive liegt, ist wohlverstanden nicht nur eine Lösung im Sinne irgendeines Kompromisses zwischen zwei Extremen!

Zum Schluss möchte ich feststellen: Die dichteste Konkretion einerseits, die all-inklusive Universalität andererseits (Schütz schliesst ja auch das All, den Kosmos in die *Communio* des Reiches Gottes mit ein und redet – auf Seite 21 – ausdrücklich von der «Allvollendung») scheinen mir auch die Signatur eines universellen und inklusiven Christentums zu sein, das sich heute aus den konfessionellen Christentümern mehr und mehr herausbildet. Und beides ist eben schon kennzeichnend für Schütz' Denken, wie es sich 1951 in seiner Denkschrift und seiner Abgrenzung von dem konfessionalistischen Abgrenzen zeigt.

Schütz' Polemik gegen das *sola* müsste wohl am ehesten verstanden werden als eine Polemik gegen die «Vereinsamung» eines Begriffs oder eines Anliegens. *Scriptura, fides, gratia* bekommen durch das Schütz'sche Negieren des exklusiven *sola* nicht plötzlich Konkurrenz durch andere Instanzen bzw. eine andere Instanz, in einer Weise, dass sie plötzlich nicht mehr das Alleinmassgebliche wären! Sondern Schütz will im Grunde sagen, dass alle drei nicht be-

grifflich «vereinsamt», nicht ihres wesenhaften «Hofes» und Kontextes entkleidet werden dürfen, sondern eben in ihrer vollen Wirklichkeit gedacht werden müssen. In diesem Sinne ist Paul Schütz gerade *kein* Häretiker (was man ihm nach seiner Denkschrift nachsagte), sondern im Vollsinn orthodox!

Heinrich Ott, Basel